Йенс Херльт (*Фрибур*)

«ЧЕМ ТЫ И ДЫШИШЬ И ЖИВЕШЬ...»: О СООТНОШЕНИИ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ВИКТОРА КРИВУЛИНА

Культурно-исторический феномен ленинградской неофициальной поэзии безвозвратно ушел в прошлое 20 лет назад[1]. Представители поэтического андеграунда Ленинграда продолжали и продолжают свою творческую и культуртрегерскую деятельность, но социально-историческая обстановка, в которой создавалась поэзия «второй культуры», исчезла навсегда. Одновременно с исчезновением самого феномена возникали первые попытки его историзации[2]. Историзировать «вторую культуру» — это значит рассматривать ее в историческом контексте — что, разумеется, предполагает подбор, воспроизведение и высвечивание этого контекста (или, скорее: этих контекстов — потому что их должно быть множество, в зависимости от перспективы исследователя). Дело историзации осложняется относительной недавностью исследуемых процессов: 20–40 лет — краткий срок, когда речь идет об истории литературы. Активно содействуют проекту историзации ленинградского андеграунда сами участники культурных процессов 1970-х — 1980-х гг. Неслучайно они были первыми, кто взялся за эту задачу. В то время академическое литературоведение еще не осознавало

[1] Ср.: Савицкий С. Андеграунд. История и мифы ленинградской неофициальной культуры. М.: НЛО, 2002. С. 7–8. Что касается временных рамок интересующего нас периода, мы придерживаемся периодизации, предложенной Марко Саббатини: с 1968 г. по 1991 г., когда Ленинград стал Санкт-Петербургом и окончательно распался Советский Союз. См.: Sabbatini M. «Quel che si metteva in rima»: Cultura e poesia underground a Leningrado. Salerno: Università degli studi di Salerno, 2008. С. 16.

[2] Савицкий С. Андеграунд. С. 8.

значимости текстов, создаваемых в скрытой от советской и, тем более, заграничной общественности «нише»[1]. Сегодня представители неофициальной культуры 1970-х — 1980-х гг. составляют комментарии, дают интервью, пишут статьи; они занимаются архивизацией и музеализацией ленинградского андеграунда. Их тексты и высказывания для нас обретают статус исторических источников.

В то же время следует давать себе отчет в том, что историзация неизбежно предполагает *экспроприацию*, в том смысле, что опыт «второй культуры», если он хочет стать предметом научных исследований, должен быть вырван из рук его «исконных владельцев» — тех людей, за которыми в истории русской культуры последних 150 лет закрепилось название «современников». Иначе феномену «второй культуры» грозит, с одной стороны, глянцевая монументализация, с другой — ностальгическая идиллизация[2]. Для глубокого понимания исторической роли и значимости интересующегося нас феномена мы должны собирать и исследовать не только факты, но и их философский и духовный контекст: как сами участники и создатели «второй культуры» представляли себе историю и свою роль в ней? К каким моделям они обращались при осмыслении собственного исторического опыта? Очерченная здесь проблематика находит, как мне кажется, наиболее дифференцированную и тонкую трактовку в поэзии и в теоретических высказываниях Виктора Кривулина.

В стихотворениях Кривулина с самого начала 1970-х гг. звучит тема причастности собственной биографии и собственных творческих усилий к истории и к традициям русской и мировой культуры. Повышенное внимание к проблемам значимости и ценности объясняется известной маргинализацией неофициальной культуры в условиях советского общества. Поэзия Кривулина и других представителей ленинградского андеграунда существовала где-то на обочине — но при этом она отстаивала свое право быть признанной за полноценный вклад в историю мысли и художественных форм второй половины XX века[3].

---

[1] Ср. знаменитую статью Виктора Кривулина (опубл. впервые в 1979 г.): Каломиров А. Двадцать лет новейшей русской поэзии. (Предварительные заметки) // Русская мысль. № 3601 (27.12.1985). С. VI–VIII.

[2] Все это, разумеется, лучше, чем забвение, отход «в небытие». Ср.: Кривулин В. Охота на мамонта. СПб.: БЛИЦ, 1998. С. 153–154.

[3] Еще в книге эссе «Охота на мамонта» Кривулин выразил опасение, что усилиями бывших официозных литераторов и культуртрегеров «вторая культура» будет похоронена вместе с советской системой (См.: Там же. С. 128).

Мне кажется, что ключ к пониманию творческого самоопределения Кривулина следует искать именно в его трактовке истории. Программные стихи поэта первой половины 1970-х гг. — как, например, «Клио», «Вопрос к Тютчеву», «Пью вино архаизмов...» — проникнуты стратегиями автоисторизации. И, что характерно, поэт здесь говорит не только от себя лично: его стихи прочитываются как своего рода отражение и осмысление жизненного опыта целого поколения людей — представителей так называемой «второй культуры»[1]. В семидесятые годы Кривулин безусловно находился в центре этого творческого, духовного и социального движения. Некая установка на программность и на интеллектуальное лидерство[2] присуща уже его стихотворениям начала 1970-х гг. Так, по крайней мере, кажется с сегодняшней перспективы — с перспективы, которая, разумеется, сложилась под влиянием предпринятых самим Кривулиным еще в конце того же десятилетия проектов историзации ленинградской контркультуры, так же как и его позднейших статей на эту тематику. Но, подчеркну, *до* этих позднейших попыток концептуально-теоретического осмысления культурной деятельности «андеграунда» установка на историчность уже наблюдается в поэтических текстах автора «Вопроса к Тютчеву».

«Врастание в историю»

Ольга Седакова в своей статье «Очерки другой поэзии. Очерк первый: Виктор Кривулин» подчеркивает историчность как главную черту «поэтического мира» Кривулина. «Кривулин, — пишет Седакова, — самый историчный поэт нашего поколения»[3]. При этом она определяет «историчность» как «концептуально-образн‹ое› схватывание ‹...› “своей эпохи”», и, точнее, как «общ‹ую› постановк‹у› сознания и восприятия, видение окружающего

[1] Тематика исторического опыта в стихотворениях Кривулина 1970-х гг. была исследована Еленой Тета в ее дипломной работе «Традиция и новаторство в поэзии Виктора Кривулина 1970-х гг.» (Фрибурский университет, 2012, неопубл.).

[2] Его называли «идеолог‹ом› и лидер‹ом› неофициальной культуры» (Зубова Л. Языки современной поэзии. М.: НЛО, 2010. С. 129) или даже «культуртрегером и мистагогом наподобие Вяч. Иванова» (Седакова О. Очерки другой поэзии. Очерк первый. Виктор Кривулин // Дружба народов. 1991. № 10. С. 259).

[3] Седакова О. Очерки другой поэзии. С. 260.

с позиции Клио»[1]. Тот факт, что Седакова упоминает музу историографии вместо того, чтобы дать некое концептуально-теоретическое определение термина «историчность», кажется мне весьма знаменательным: следуя за позицией, выраженной самим Кривулиным в известном стихотворении 1972 г.[2], Седакова аллегоризирует историю, овеществляет ее. В стихотворении «Клио» история предстает грозной богиней (или же «ведьмой» с «потной шеей»[3]) — но нам до нее нет дела; она существует независимо от человеческих деяний. История превратилась в миф. «История оказывается, как миф, — нигде и везде, никогда и всегда»[4], резюмирует Седакова кривулинский подход к историчности.

В своей поэзии Кривулин не предлагает нам фигуры последовательно построенного лирического героя, реагирующего на исторические процессы и старающегося вписаться в историю. Автор «Композиций» выступает летописцем какого-то абстрактного временного процесса, который в силу своей отчужденности от любой биографии, от любой личностной судьбы уже не *может* выступать на правах осмысленного нарратива. Это уже не та история, о которой толковали философы, начиная с конца XVIII в., когда они формулировали основы философии истории нового времени. Изолированная от человеческих биографий история оборачивается пустой хронологией, лишенной всякого смысла.

В статье «Двадцать лет новейшей русской поэзии» Кривулин, подводя итоги неподцензурной русской поэзии, пишет, «что русская словесность всегда так или иначе тяготела к истории, вырастала из истории (роль Карамзина) и *врастала в нее* (судьба Мандельштама)»[5]. Стоит задуматься над этой метафорой. В чем именно может заключаться «врастание в историю»? По всей видимости, эта фигура примыкает к кенотической традиции восприятия *судьбы* поэта в русской культуре: полное «врастание» осуществляется тогда, когда поэт становится жертвой жестоких

[1] Там же. С. 261.

[2] Кривулин В. Стихи: Основные записи (Узоры и краски). Л. — Париж: Беседа, 1988. С. 59. Ср.: «Таким образом, и в осмыслении истории Кривулин был поэтом» (Зубова Л. Языки современной поэзии. С. 130).

[3] Ср.: «Ведьма истории. Потная шея. Костыль» (Кривулин В. Стихи. С. 59).

[4] Седакова О. Очерки другой поэзии. С. 263.

[5] Кривулин В. Двадцать лет новейшей русской поэзии. С. VI. Курсив мой.

исторических обстоятельств[1]. В случае Мандельштама, к этому добавляется ощущение трагического разрыва между поэтическим «я» и историей после октябрьских событий. Вспомним признание автобиографического повествователя из «Шума времени»: «‹...› между мной и веком провал, ров, наполненный шумящим временем ‹...›»[2]. Мандельштам, как известно, в начале 1930-х гг., а тем более в воронежский период своей жизни стремился преодолеть этот разрыв, стать «современником», войти в историю, стать частью истории, не оказаться за ее бортом.

Но что это за история, в которую надо «врастать», которой надо самоотверженно предаться, чтобы придать смысл своему существованию? Мне кажется, что мы здесь имеем дело с интеллигентским мифом «жить исторически»[3], который так проницательно проанализировала Ирина Паперно в своей статье об историческом сознании советской интеллигенции[4]. Заслуга этой статьи несомненна, однако, полагаю, что мало кто из читателей Паперно заметил, что основные проблемы, затрагиваемые в ее работе, касаются не только «советского опыта», но и опыта других обществ в послевоенной восточной Европе. Польский поэт Чеслав Милош еще в 1953 г. рассматривал причины и следствия охватившего восточноевропейскую интеллигенцию после Второй мировой войны желания поступать в непосредственный контакт с «духом истории»[5]: «Увлечение Гегелем как импульс явить себя частью истории» — так резюмирует Милош эту специфическую тенденцию в разговоре с Ренатой Горчинской[6]. В книге «Порабощенный разум» Милош показывает, как философия истории, из эмансипационного

[1] Ср.: Freidin G. A Coat of Many Colors. Osip Mandelstam and His Mythologies of Self-Presentation. Berkeley – Los Angeles — London: University of California Press. 1987. P. 268–271.

[2] Мандельштам О. Шум времени // Мандельштам О. Полное собрание сочинений и писем: В 3-х т. Т. 2. Проза. Москва: Прогресс-Плеяда, 2010. С. 259.

[3] «Но мы хотим жить исторически ‹...›» (Мандельштам О. О природе слова // Мандельштам О. Полное собрание сочинений и писем: В 3-х т. Т. 2. С. 70).

[4] Паперно И. Советский опыт, автобиографическое письмо и историческое сознание: Гинзбург, Герцен, Гегель // НЛО. 2004. № 68. С. 102–127.

[5] См.: Miłosz C. Zniewolony umysł. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004.

[6] «Hegel, fascynacja stawaniem się historycznym» (Miłosz C. Podróżny świata — rozmowy z Renatą Gorczyńską. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2002. S. 96).

проекта, задуманного, чтобы придать человеку власть над собственной судьбой, в ее марксистско-ленинской ипостаси оборачивается «жестокой богиней»[1]. Превратившись в набор абсолютных, надындивидуальных прав и ценностей, и история начинает совершенно безразлично относиться к человеческой личности — лишь бы осуществлялись ее внутренние закономерности.

Сам Милош посвящал свое поэтическое творчество и свои философские размышления поискам по *другой* модели, по другому измерению историчности, т. е. такого понимания историчности, которое не исключало бы творческого, истинно человеческого начала. Эти поиски отражаются в стихах и в прозе Милоша приблизительно с 1940-х гг. Но наряду с этой, *активной* утопией историчности, утопией, которая предполагает философское преодоление гегельянской модели, у Милоша существует и пассивная версия борьбы с этой антигуманистической ипостасью историчности, а это — отступление, уход из исторического мира, хотя бы на время. Характерны здесь мотив спокойствия, хронотоп провинциальной отдаленности от разрушительного действия исторических процессов. Отголоски этой концепции мы находим во многих стихотворениях Милоша, где герой оказывается в провинции, далеко от котла исторических событий, наслаждается природой — чаще всего с полным знанием о том, что это — только временная передышка. «Пусть путешественники спят в Миттельбергхайме»[2], он пишет в стихотворении 1951 г.:

> Я еще не раскрыл глаза. Не гони меня
> огонь, могучая сила, еще слишком рано.
> Я прожил столько лет и словно во сне, сейчас
> почувствовал, что достиг той подвижной границы,
> за которой возникнут вместе и цвет и звук
> и объединятся ‹все› вещи этой земли.
> Ты пока мне уста насильно не открывай,
> позволь мне довериться, верить, что (этого) я достигну,
> и дай мне задержаться в Миттельбергхайме[3].

Этот временный отдых от «истории» окрашивается у Милоша исключительно положительными ассоциациями. «Жить вне исто-

[1] «Historia jest okrutnym bóstwem» (Miłosz C. Zniewolony umysł. S. 238).

[2] Перевод автора (*Й. Х.*).

[3] Перевод Г. Ходорковского (http://www.stihi.ru/2009/01/02/494 (дата обращения: 30.10.2012)). См.: Miłosz C. Wiersze. T. 2. Kraków: Znak, 2002. S. 139.

рии» — так можно сформулировать идеал его лирического субъекта. Отметим, что подобного рода добровольную изоляцию от исторических процессов мы находим у Иосифа Бродского в стихотворении 1972 г. «Письма римскому другу»:

> Если выпало в Империи родиться,
> лучше жить в глухой провинции, у моря.
>
> И от Цезаря далеко, и от вьюги[1].

В отличие и от Милоша и от Бродского, Кривулин в стихотворениях начала 1970-х гг. еще не совсем потерял веру в проект «врастания в историю». Об этом свидетельствует хотя бы уже приведенный выше патетический отзыв о Мандельштаме, но и образность его поэтических текстов. Но установке на смыслопорождающий потенциал истории сопутствует осознание полного отчуждения от реальной истории позднесоветского времени: с мотивом истории у Кривулина чаще всего связаны образы разделения, отграничения[2]. Время уподобляется расколотому льду[3], оно не соприкасается с человеческим опытом, не обретает смысла. Отметим, что сам субъект этих стихов не индивидуален, это — имперсональный[4] субъект (часто во множественном числе), своего рода поколенческий коллектив, объединенный не совместным историческим опытом, а ощущением полного отсутствия этого опыта. Человек поколения Кривулина ощущает себя «выпавш‹им› из времени, из общей колеи движения»[5]. Часто встречаются пассажи, где лирический субъект сетует о своем отчуждении от истории. Историческому сознанию этого воображаемого поколенческого и социального коллектива не совсем чуждо стремление к жизни в историческом измерении. В стихах Кривулина этого периода звучит чувство ответственности за множество ушедших и неуслышанных голосов;

[1] Бродский И. Сочинения. СПб.: Пушкинский фонд, 1997. Т. 3. С. 11.

[2] Так «история» «плывет» в «ущербин‹ах› гранита» (Кривулин В. Стихи. С. 8).

[3] Там же. С. 27.

[4] Ср. Седакова О. Очерки другой поэзии. С. 263.

[5] Этой формулой Станислав Рассадин определяет историческое самосознание Евгения Баратынского, к творчеству которого Кривулин обратился в начале 1970-х гг. (Рассадин С. Возвращение Баратынского // Вопросы литературы. 1970. № 7. С. 100). Сам Кривулин пишет, что он «открыл» для себя Баратынского в ночь на 24 июля 1970 (Кривулин В. Охота на мамонта. С. 7).

в них ощущается «тепло дыханья всех, чей голос был утрачен, / чей опыт пережит, чей беглый высох почерк» [1].

Поражает физиологический, или даже шире — биологический элемент в стихотворениях Кривулина данного периода: тепло дыхания, прикосновения рук; запахи, даже плесень — все это свидетельствует о брожении жизни на фоне вымершего, тусклого городского ландшафта. Но нет связи между биологией и историей. Человеческое дыхание разве что «сыр‹ым› туман‹ом›» заволакивает «стекло истории, пустынное стекло» [2].

Историчность в подлинном смысле не может реализоваться в обыденной действительности позднесоветского времени. История как таковая здесь полностью отсутствует, она как будто отделилась от жизни, от культуры — и стала мертвой, высохшей оболочкой. На месте исторического проекта возникает семантическая пустота, как, например, в хрестоматийном стихотворении 1970 г. «Вопрос к Тютчеву»:

> Я Тютчева спрошу, в какое море гонит
> обломки льда советский календарь ‹...› [3]

При всей отчужденности от философски осмысленной модели истории в том же стихотворении звучит призыв «не отрека‹ть›ся» «‹р›одства к истории родной». Специфическая напряженность ситуации лирического субъекта в стихах Кривулина начала 1970-х гг. объясняется именно подспудной верностью к унаследованному этосу русской и советской интеллигенции: «жить исторически». Представитель контркультуры еще ощущает свою близость к центру мощного государственно-философского комплекса, каким была советская империя; он разочарован тем, что заложенная в основу этого комплекса утопическая программа — возможное прикосновение к «духу истории» — уже давно не выполняется. Попытки реализации этой программы в специфической обстановке подпольной культуры позднесоветского периода сталкиваются

[1] Кривулин В. Стихи. С. 24.

[2] Там же. С. 37. Ср.: «Согрета ли в руках запаянная сфера, / где памяти источник заключен? // И если так тепла — чьи пальцы согревали? / чьих — мутный оттиск на стекле?» («То скученность, то скука — все тоска...» (1973). Там же. С. 91).

[3] Там же. С. 23. Ср. у Тютчева (1873): «Как бестолковы числа эти, / Какой сумбур в календаре ‹...›» (Тютчев Ф. Полное собрание сочинений и писем: В 6 т. Т. 2: Стихотворения, 1850–1873. М.: Издат. центр «Классика», 2003. С. 240).

с существенными препятствиями. Более того, породившая этот этос философия истории явно изжила, компрометировала себя после того, как была монополизирована официальной идеологией. Так, в статье Татьяны Горичевой, напечатанной в журнале «37», прозвучал тезис о том, что философия Гегеля — «один из самых ярких примеров редукционизма и демонизма». Эта философия, по словам Горичевой, «утопа‹ет› в имманентизме»: «спасти ее может лишь сущее, лежащее вне», но она (т. е. философия Гегеля) не хочет и не может видеть то, что находится за пределами ее узкого редукционистского взгляда на мир[1].

В стихотворениях Кривулина начала 1970-х гг. вырисовывается двойная перспектива подхода к проблеме истории: с одной стороны — «врастание в историю», жизнь в подлинно историческом измерении, с другой стороны — отталкивание от имманентности философии истории, а тем самым — поиски трансцендентности. В советской действительности, какой она предстает в текстах Кривулина рассматриваемого периода, путь в подлинно историческое измерение закрыт. В городском пейзаже Ленинграда «история охрипнет и простынет»[2] и может появиться разве только в аморфной, искалеченной форме[3]. Но именно несоответствие между свойственной гегельянско-марксистской философии истории претензией на всеохватность и фактическим отсутствием подлинно исторического измерения способствует появлению идеи об ином, трансцендентном измерении: сквозь серость и пустоту ленинградских реалий просвечивает иная возможность исторического существования, возможность чуда — христианская идея времени и истории. Таким образом, человеческое дыхание становится залогом «чуда»[4]. Эта идея облекается в мотивы просвечивания, раскрытия и соотносится с идеей оживления. Так например, в стихотворении «Постоялец» (1974) поэт пишет:

Мне и стыд — но смотрю на подделку
под баранье волненье барокко,

[1] Горичева Т. «Анонимное христианство» в философии // Вестник РХД. 1977. № 123, 4. С. 73.

[2] Кривулин В. Стихи. С. 35.

[3] Ср.: «‹...› где больная / плывет в сомнамбулическом авто // история» (Там же. С. 8).

[4] См. в стихотворении «Вечера под Крещенье, клянусь, поросли...» (1973): «Вся-то жизнь выдыхаемым паром дрожит / в ожидании чуда» (Там же. С. 95).

восхищаясь: проглянет жестоко
старой краски пятно сквозь побелку.

Проглянуло — и словно бы ожил
мертвый город, подвешенный в марле, —
влажный сыр, высыхая в овчарне
для рождественской трапезы Божьей[1].

Сложная проблематика соотношения лирического субъекта и истории раскрывается в выше упомянутом стихотворении 1970 г. «Вопрос к Тютчеву». Меня здесь не интересует мифическая аура, которой сам Кривулин впоследствии облекал это стихотворение[2] (это — особый разговор). Мне важно показать, что в обращении к поэту XIX в. мы можем усматривать своего рода ключ к пониманию специфической позиции Кривулина по отношению к историчности. Согласно тезису Бориса Бухштаба, для Тютчева характерна «душевная раздвоенность», несоответствие между внутренними сомнениями и «социально-политическими идеями»[3] поэта. Тютчев говорил о «страшном раздвоенье, / В котором жить нам суждено» и жаждал исхода из всеобъемлющей «тьмы» современного мира[4]. У него мы находим мысль о «перегородке» между реальным историческим миром и иным миром, миром воплощенного исторического смысла. Так в письме поэта к жене от 3 июля 1855 мы читаем:

> Надо быть совершенно лишенным высшего инстинкта, чтобы не чувствовать, даже не отдавая себе отчета, что мир человеческий вошел в новую область, что *перегородка*, отделяющая его от другого мира, который никогда так решительно не отрицали, как теперь, — что эта стена уже действительно только перегородка и она становится все тоньше, так что скоро сделается может быть совсем прозрачной[5].

[1] Там же. С. 47.

[2] См.: Кривулин В. Охота на Мамонта. С. 7. Ср.: Иванов Б. Виктор Кривулин — поэт российского ренессанса // Петербургская поэзия в лицах: Очерки / Ред. Б. Иванов. М.: НЛО, 2010. С. 304–305.

[3] Бухштаб Б. Русские поэты. Тютчев, Фет, Козьма Прутков, Добролюбов. Л.: Художественная литература, 1970. С. 29.

[4] Тютчев Ф. Памяти М.К. Политковской (1872) // Тютчев Ф. Полное собрание сочинений и писем: В 6 т. Т. 2. С. 236. Ср.: Бухштаб Б. Русские поэты. С. 29.

[5] Цит. по: Тарасов Б. Комментарии // Тютчев Ф. Полное собрание сочинений и писем: В 6 т. Т. 3. С. 432 (впервые опубликовано в 1915 г.). Курсив мой.

У Тютчева только христианское понимание истории может помочь преодолеть ее опустошение. Мотивы отверстия, идея чуда у Кривулина отсылают к тютчевскому пониманию истории.

В своем «Вопросе» Кривулин использует излюбленный метод Тютчева затрагивать проблемы философского или политического плана: прежде всего в политических статьях Тютчева мы находим целые перечни *вопросов*, касающихся стратегического положения государств современной Европы, а также исторического (провиденциального) назначения Российской империи. Для Кривулина смысл истории уже не соотносится с какой-либо исторической миссией России, тем более в ее советской ипостаси. У него расстояние между реальным историческим миром и христианской идеей истории настолько возросло, что история представляется полным абсурдом. Надежда на выход из отчаянного положения современной цивилизации у Кривулина куда слабее, чем у Тютчева, но в то же время вся ситуация у него предстает как будто более спокойной, лишенной драматизма — вследствие советской отчужденности от общего исторического движения. Этот философский сдвиг выражается как раз метафорой «обломк‹ов› льда» в сочетании с «советски‹м› календар‹ем›»; не исключено, что здесь кроется отсылка к исторической метафоре Тютчева из письма к дочери, Анне Аксаковой 1871 г.: «Ложь современной цивилизации становится все более и более очевидной. Это — льдина, которую унесет ледоход, но на этой льдине построен целый мир...»[1]

Занимает Кривулина и поставленный Тютчевым вопрос о соотношении человеческой личности и истории[2]. Метафора льдинок отсылает нас и к стихотворению 1851 г. «Смотри, как на речном просторе...», где поэт говорит о хрупкости и эфемерности личности:

Смотри, как на речном просторе
По склону вновь оживших вод,
Во всеобъемлющее море
Льдина за льдиною плывет[3].

Тающим льдинам уподобляется человеческое «Я», которое вместе со всеми «‹с›ольется с бездной роковой»[4]. У Кривулина все

[1] Цит. по: Ф.И. Тютчев о французских политических событиях 1870–1873 гг. Сообщение К. Пигарева // Литературное наследство. Т. 31/32. М.: Жур.-газ. объединение, 1937. С. 762.

[2] Ср.: Бухштаб Б. Русские поэты. С. 29.

[3] Тютчев Ф. Полное собрание сочинений и писем: В 6 т. Т. 2. С. 34.

[4] Там же.

сводится воедино: советское время с его высохшей, изжитой концепцией истории, провал между реальной жизнью и ожиданием чуда, смятение и страдание целых поколений, жизнь которых была «прожита ‹...› всуе»[1]. Тютчев не нашел ни выхода из состояния душевной раздвоенности, ни разрешения поставленных им вопросов. У него «мгновенье / ‹...› / Ушло, как то уйдет всецело, / Чем ты и дышишь и живешь»[2]. И вот почему своеобразной кодой в кривулинском стихотворении звучит вопрос «Чем дышать?»[3]

Не осмелюсь сказать, что Кривулин нашел ответ на вопросы к Тютчеву, но знаменательным кажется то, что у него, вопреки всей призрачности жизни в условиях позднесоветского периода, наличествует иной элемент, указывающий на выход из недоступности исторического измерения, а именно — сама возможность разговора с поэтическим предтечей, осознание звеньев преемственности в культуре, существующих наперекор всеобщему распаду и таянию. Таким образом, «культура» становится элементом, высвобождающим человека из дурной имманентности истории. Скажу больше, она, как источник смысла и ценностей, в определенном смысле даже заменяет историю. Культура сочетается с надеждой на спасение, на сохранение, на возрождение ценностей:

> Так хорошо, что радость узнаванья
> тоску утраты оживит,
> что невозвратный свет любви и любованья
> когда не существует — предстоит[4].

Так заканчивается стихотворение «Гобелены» (1972), перекликающееся с мандельштамовским «мигом узнаванья»[5] со всем его культурософским подтекстом. Вера в то, что культурные ценности никогда не стираются окончательно, что они могут временно сойти со сцены, но всегда сохраняются, держатся в памяти, чтобы потом вернуться, лежит в основе той специфической «Kunstreligion»

---

[1] Кривулин В. Стихи. С. 23.

[2] Тютчев Ф. «Как неожиданно и ярко...» (1865) // Тютчев Ф. Полное собрание сочинений и писем: В 6 т. Т. 2. С. 150.

[3] Ср. признание Тютчева в письме к жене 1854 г.: «Бывают минуты, когда я задыхаюсь от своей бессильной прозорливости, подобно заживо погребенному, который приходит в себя» (Цит. по: Ф.И. Тютчев о французских политических событиях 1870–1873 гг. С. 774–775).

[4] Кривулин В. Стихи. С. 81.

[5] См.: Седакова О. Очерки другой поэзии. С. 261.

(«искусство как религия»), которой кормилась не только культура петербургского модернизма первой, но и «ретромодернизм»[1] последней трети XX в. «Кто Хаос приведет в какой-нибудь порядок? / Чьи звенья памяти согласно зазвенят?» — спрашивает лирический субъект другого стихотворения Кривулина того же 1972 г.[2] Разумеется, что подобное согласие достигается только за счет отсечения «памяти» от исторического контекста, от самой истории.

Культура вместо истории

Культурное сознание Кривулина и его сверстников отмечалось ощущением преемственности и собственной исторической значимости. Когда Кривулин, выступая на вечере памяти Аронзона (в 1975 г.), говорит: «[...] мне кажется, что это одно из наиболее продуктивных направлений вообще в том, что делается в поэзии в мире. Этот поэт непременно войдет в историю — поэт большой»[3], — то этим он как раз подчеркивает соотношение исторического измерения с идеей «великости», «значимости» — причем на мировом уровне. «История», в которую суждено войти Аронзону, расположена где-то за реальной историей. Это — сборище застывших, монументализированных ценностей. Это — сфера, отделенная от злободневных споров литературного поля, а также от социальных контекстов. Перед нами — та же овеществленная история из выше приведенной статьи Седаковой. Этот ход мы должны понять как сознательный стратегический выбор: перемещая Аронзона на «елисейские поля», где соприкасаются слова великих и значимых[4], Кривулин обеспечивает ему место в культурной памяти человечества. Только так у Аронзона появляется «шанс не отойти в небытие вместе со всем нашим литературным безвременьем»[5].

[1] См. статью Сергея Завьялова в настоящем сборнике.

[2] Кривулин В. Стихи. С. 89.

[3] Кривулин В. «Этот поэт непременно войдет в историю...». Виктор Кривулин об Аронзоне. Выступление Виктора Кривулина на вечере памяти Леонида Аронзона 18 октября 1975 года / Публ. И. Кукуя // Критическая Масса. 2006. № 4 (http:magazines.russ.ru/km/2006/4/kr10.html (дата обращения: 18.10.2012)).

[4] Ricœur P. Histoire et vérité. Paris: Seuil, 1955. P. 71.

[5] Кривулин В. Охота на Мамонта. С. 153–154. Ср.: «Память, которая рано или поздно перестанет быть фактом только их биографии, — поскольку живописи и графике Михнова предстоит долгая и — я не сомневаюсь — счастливая вторая жизнь. Жизнь после смерти, в лучах заслуженного всемирного признания» (Там же. С. 171).

С этой установкой на «великость» и на овеществление культурных ценностей неразрывно связан и «подчеркнутый› пассеизм‹...›» ленинградской неофициальной культуры, о котором Кривулин пишет в статье «Золотой век самиздата»[1].

Установка на историчность была всегда присуща питерскому андеграунду, но это была якобы историчность *помимо*, историчность *вне* истории. Отвернувшись от социально-исторического проекта советского общества, поэты «второй культуры» стали искать себе точку опоры вне досягаемости социальных и политических процессов, и они нашли ее в мифологизированном понятии истории[2]. Эта идея сочеталась с религиозно окрашенным понятием культуры: Борис Иванов в статье 2004 г. пишет, что в стихах Кривулина, начиная с 1970 г., а именно со стихотворения «Вопрос к Тютчеву», намечаются «контуры “культурного проекта” неподцензурного литературного поколения 70-х»[3]. Сущность этого проекта Иванов справедливо усматривает в понятии «Культура» (с большой буквы). Следует подчеркнуть, что мы здесь сталкиваемся с неким эмфатическим, надысторическим понятием культуры. Если принять гегелевское «все действительное разумно...»[4], тогда жизнь в маргинальной среде, жизнь в легендарных топосах андеграундной культуры (подвалах, коммунальных кухнях, котельных) предстает как граничащая с абсурдом. Однако идея «культуры» выручает представителей контркультуры: поскольку эта идея расположена *за* или даже *над* историей — а следовательно, свойственные ей ценности являются как бы «вневременными», вечными.

В недавно опубликованном интервью с первой женой поэта, Татьяной Горичевой, мы читаем, что молодая пара в квартире на Курляндской жила якобы исключительно «культурой»:

---

[1] Кривулин В. Золотой век самиздата // Самиздат века / Сост. А.И. Стрелянский, Г.В. Сапгир, В.С. Бахтин, Н.Г. Ордынский. М. — Минск: Полифакт, 1997. С. 351.

[2] Ср.: «Декларирование собственной гениальности было вызывающим художественным жестом, немым свидетельством попытки обрести новый язык. Независимым ленинградским живописцам приходилось самостоятельно, на свой страх и риск, скрываясь в подвалах и на чердаках, “достраивать”, “дописывать” прерванную в 20-е гг. историю искусств» (Кривулин В. Охота на мамонта. С. 161).

[3] Иванов Б. Виктор Кривулин — поэт российского Ренессанса (1944–2001) // НЛО. 2004. № 68. С. 273.

[4] Цит. по: Горичева Т. «Анонимное христианство» в философии. С. 73.

> Если Москва в то время уже горела политическим диссидентством, то у нас была культура, мировая культура. Это из души шло. Мы не замечали, где мы существуем, всерьез, нам все внешнее было совершенно безразлично. И жили все Мандельштамом, Рильке, Пастернаком [1].

Разумеется, историку литературы нельзя доверять подобным воспоминаниям, тем более если это воспоминания сорокалетней давности. Но независимо от фактического содержания, здесь ярко выступает характерная черта культурно-исторической памяти позднесоветской контркультуры. Список имен непризнанных или полупризнанных официальной культурой светил мировой культуры полностью заслоняет историко-социальный контекст: «культура, мировая культура» (что бы это ни было) является ресурсом для легитимации собственного жизненного проекта.

Выше уже было отмечено, что в текстах Кривулина интересующего нас периода культуре приписывается чуть ли не религиозная значимость. В известном стихотворении «Пью вино архаизмов...» (1973) сфера культуры и сфера религии сводятся воедино. Сама метафора «катакомб», столь удачно соотносящаяся с типичными топосами ленинградского андеграунда («подвал», «котельная»), уже давно перешла из чисто религиозного контекста в сферу «орелигиозненной» (т. е.: изолированной от реальных социальных и исторических контекстов) «культуры». Размышляя о судьбе русской литературы в эмиграции Георгий Адамович писал в 1932 г.:

> Иногда в таких разговорах произносится даже забытое слово: катакомбы. Уйти, сохранить последние ценности, сберечь их до лучших времен. Или записать все самое важное, что есть у человека, все самое дорогое, высокое, «вечное» [2].

Обращение к опыту первых христиан является ходовым мотивом в культурной критике нового времени, начиная еще с эпохи просвещения и французской революции, и становится своеобразной аллегорией идеи о сохранении ценностей вопреки враждебности исторических факторов.

---

[1] «Самый добрый, умный, открытый всем человек — это Кривулин...». Интервью И. Кукуя с Т. Горичевой о Викторе Кривулине и журнале «Тридцать семь» (Мюнхен, 25 октября 2011 г.) // Полилог. 2011. № 4. С. 129.

[2] Адамович Г. О литературе в эмиграции // Современные записки. 1932. № 50. С. 339.

Стоит отметить, что концепция культуры как отдаленной от социальной действительности сферы незыблемых, внеисторических ценностей встречается не только у Кривулина, но и у других представителей неофициальной или полуофициальной культуры позднесоветского времени. Достаточно вспомнить о тартуско-московской школе с ее несколько аморфным, всепоглощающим, но при этом надысторическим понятием культуры[1]. Можно поразмыслить о загадочной метафоре «большого времени» позднего Бахтина[2], которая стала расхожей монетой в современных гуманитарных и окологуманитарных дебатах. Общим знаменателем здесь выступают идеи *величины*, *размера*. Концепции Бахтина и Кривулина роднит установка на мифологизацию культуры, на выделение чего-то значимого, большого из сферы, которая пренебрежительно определяется как аморфное «безвременье», незначительный «быт» и т. д. — т. е. из той сферы, где существуют реальные люди, действуют реальные исторические процессы, проживаются реальные жизни.

Возвращение к истории

Однако было бы несправедливо приписывать Кривулину исключительно квазирелигиозную, иерархическую концепцию культуры. На материале его стихотворений более поздних периодов, 1980-х, 1990-х и первых годов нового столетия, можно проследить своего рода возврат к истории — но это уже не та овеществленная, мифологизированная история, которую мы видим в стихах 1970-х гг. Явным показателем того, что Кривулин в трактовке истории и культуры отходит от мифологизирующих спекуляций, может служить его роман «Шмон»: картина подпольной культуры (или скорее неофициального сообщества людей, круга общения), со-

[1] Ср.: Пятигорский А. Заметки из 90-х о семиотике 60-х годов // НЛО. 1993. № 3. С. 78. См. также: Амелин Г. Лекции по философии литературы / Ред. В.Я. Мордерер, С.Б. Феддер. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 361.

[2] См.: Бахтин М. Эстетика словесного творчества / Сост. С.Г. Бочаров. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. С. 392. Ср. апофеоз языка, как сферы абсолютно свободной, «вне пространства и времени», в интервью Кривулина, данном Владиславу Кулакову («Поэзия — это разговор самого языка». На вопросы корреспондента «НЛО» критика Владислава Кулакова отвечает поэт Виктор Кривулин // НЛО. 1995. № 14. С. 226).

зданная в этом романе, свидетельствует об исчерпанности самого феномена «писательского подполья», бытовавшего «в молочном тумане мировой литературы»[1]. Роман этот предстает как своего рода прощальная песня, спетая той специфической культурно-социальной обстановке, в которой возник феномен ленинградского андеграунда. Речь идет прямо-таки о «гибел‹и› и разложени‹и› гигантского организма подпольной культуры»[2]. В программной формуле «Время наступило...»[3], которой открывается этот внутренний «полилог», еще звучит отголосок мессианского ожидания наступления какой-то новой исторической эпохи. Но с другой стороны, отсылки к злободневным проблемам, ернические инвективы, направленные против «критика Кожинова»[4], явно свидетельствуют о том, что Кривулин отошел от парадигмы орелигиозненной культуры. Правда, здесь звучат «христианско-гуманистические начала»[5], но сама повествовательная установка текста со своими ироническими намеками, со своей сказообразной разноголосицей уже не вписывается в замкнутую модель насквозь иерархизированной и псевдорелигиозной подпольной культуры. Скорее намечается развязывание узла, соединившего историю и культуру под знаком религиозной трансценденции. Слова «время наступило...» не провозглашают никакого «конца истории»[6], они скорее отсылают к отжившей модели замкнутой историчности, царившей в кругах андеграундной культуры 1970-х гг.

Сам Кривулин с присущим ему усердием бросился в то «новое» время, наступившее после «разложения» писательского подполья. Он совершенно ясно осознавал, что ни о каком «конце истории» не могло быть и речи. Скорее всего, следует говорить о возвращении к истории — причем к истории в ее совершенно трезвом и реальном обличии. Размышляя о лихорадочной (в самом положительном смысле этого слова) литературной и общественной деятельности Кривулина с конца 1980-х гг. вплоть до его поистине *безвременной* смерти в 2001 г., можно говорить даже о ренессансе этоса русской интеллигенции, правда, без той

[1] Кривулин В. Шмон // Вестник новой литературы. 1990. № 2. С. 10.

[2] Там же. С. 28.

[3] Там же. С. 5.

[4] Ср.: Там же. С. 8, 16.

[5] Lukšić I. Время наступило: Шмон Виктора Кривулина // Russian Literature. 2002. № LI. С. 280.

[6] В этом плане мое прочтение романа отличается от интерпретации Лукшич. См.: Там же. С. 284.

философско-идеологической подоплеки, о которой писали Милош и Паперно.

Историческое сознание Кривулина социализируется: он трезво анализирует литературный рынок, литературно-исторические и культурные процессы и привносит существенный вклад в наше понимание ленинградской «второй культуры» и ее роли в дальнейшей истории русской культуры. При этом он старается беречь то, что было создано им и его сверстниками, и заодно оживить заблокированную в условиях позднесоветской эпохи связь между творчеством «второй культуры» и историей. Как известно, Кривулин еще в 1979 г. проанализировал литературный феномен, частью которого он сам являлся. Заглавие, а особенно подзаголовок статьи Александра Каломирова «Двадцать лет новейшей русской поэзии. Предварительные заметки» дает понять, что в культуре появился исторически важный феномен, который ждет своей дальнейшей обработки в будущем. Отсылка к Роману Якобсону (у того: «Новейшая русская поэзия. Набросок первый: Подступы к Хлебникову» [1]) здесь, разумеется, совсем не случайна.

Установка на историзацию господствует и в сборнике эссе «Охота на Мамонта», главы которой открываются стихотворениями из разных периодов творчества поэта, причем в самом начале книги помещен «Вопрос к Тютчеву». Как будто поэт хотел нам на деле показать, что означает герметичная метафора «свертки исторического опыта в личное слово» [2], его эссе развертывают исторический опыт, который был когда-то автором «свернут» в слова его стихотворений. В приеме сочетания стихотворных текстов с позднейшими культуркритическими эссе развертывается какой-то глубинный потенциал поэтического слова, способность впитать в себя историческое время. В стихотворениях начала 1970-х гг. история как будто присутствует в сгущенном виде — поздние эссе только открывают вложенный в них когда-то смысл. Таким образом, сама книга становится документом возвращения «историко-культурн‹ого› процесс‹а› в исконное русло» [3]: слова поэта и действительность больше не отделены друг от друга. Поздний Кривулин

[1] Jakobson R. Selected Writings. T. V: On Verse, Its Masters and Explorers. The Hague — Paris — New York: Mouton, 1979. С. 299–354.

[2] Кривулин В. Двадцать лет новейшей русской поэзии. С. VI.

[3] Кривулин В. Петербургская спиритуальная лирика вчера и сегодня (К истории неофициальной поэзии Ленинграда 60–80-х годов) // История ленинградской неподцензурной литературы: 1950–1980-е годы. Сборник статей / Сост. Б.И. Иванов, Б.А. Рогинский. СПб.: «ДЕАН», 2000. С. 100.

работает на грани мифологизации и трезвого исторического анализа — так он может писать об «экологической нише в западном культурном истеблишменте», которую нашли себе москвичи (Дмитрий Пригов, Лев Рубинштейн, Тимур Кибиров) после фактического крушения границ между «западной и русской культурами». Но в то же время он уверен в том, что ценность поэзии не должна зависеть от подобных механизмов. История ожила для Кривулина, и он осознавал себя полноправным участником исторических процессов — о чем свидетельствует политическая и просветительская деятельность последних лет его жизни[1]. Кривулин в себе таил традиционное сознание исторической ответственности поэта или «интеллигента», что не мешало ему выступать умелым аналитиком механизмов создания и перераспределения репутации и власти в литературе, культуре и обществе. В советское время молодой поэт ощущал разрыв между собственным «жизненным миром» и историей. Недостаток исторического измерения он компенсировал обращением к специфической, насыщенной религиозными признаками концепции культуры. От этой концепции культуры он никогда не отрекся окончательно. Новая культурно-историческая и социальная обстановка после «разложения» поля «второй культуры» привела к тому, что Кривулин в последние годы своей жизни существовал в двух сферах одновременно: в истории культуры с большой буквой (свидетелем и создателем которой он себя видел) и в насущной жизни политических и литературных споров.

[1] Ср.: Виктор Борисович Кривулин (биографическая справка) // Анна Ахматова: последние годы. Рассказывают Виктор Кривулин, Владимир Муравьев, Томас Венцлова. СПб.: Невский диалект, 2001. С. 10.

«ВТОРАЯ КУЛЬТУРА»
НЕОФИЦИАЛЬНАЯ ПОЭЗИЯ ЛЕНИНГРАДА в 1970–1980-е годы

Материалы международной конференции
(*Женева, 1–3 марта 2012 г.*)

Составление и научная редакция
Жан-Филипп Жаккар
Виолен Фридли
Йенс Херльт

Редактор
Петр Казарновский

Санкт-Петербург
Издательство «Росток»
2013